Ordinea discursului

Un discurs despre discurs

Michel Foucault

&
Eurosong & Book

Michel Foucault

ORDINEA DISCURSULUI

Un discurs despre discurs

Traducere de
Ciprian Tudor

EUROSONG & BOOK
1998

Redactor: Anda Şontea
Tehnoredactare computerizată:
ADISAN Computer s.r.l.

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
şi al
AMBASADEI FRANŢEI ÎN ROMÂNIA

Michel Foucault
L'ORDRE DU DISCOURS
Gallimard
1971

Despre contextul apariției „Ordinii discursului"

În 1955, la Institutul cultural francez din Uppsala un post de lector își aștepta titularul. Printr-un concurs de împrejurări, Georges Dumezil — marele istoric și filosof al religiilor — este pus în situația de a recomanda un tânăr absolvent al Școlii Normale din Paris pentru respectivul post vacant; dar renumitul savant nu cunoaște generațiile mai noi de „normalieni" așa încât, atunci când un prieten îi vorbește despre un tânăr filosof extrem de dotat, G. Dumezil îi transmite acestuia din urmă că, în măsura în care îl interesează, postul din Suedia îi stă la dispoziție. Uimit de propunerea venită din partea unei personalități culturale atât de marcante și nerăbdător să părăsească măcar pentru o vreme viața socială franceză, Michel Foucault — fiindcă despre el este vorba — se hotărăște să dea curs invitației. În august 1955 este primit la Maison de France d'Uppsala ca lector de franceză fără să fi avut încă ocazia de a-l întâlni pe Dumezil pentru a-i mulțumi.

Prima întâlnire dintre celebrul profesor de la Collège de France și Foucault se va produce un an mai târziu. Pentru a putea lucra în liniște, Dumezil avea obiceiul de a petrece două sau trei luni pe an în Suedia, după terminarea cursului de la Colegiu; iar Foucault, pe parcursul celor trei ani

suedezi, profită de sejurul anual al profesorului vizitându-l cu regularitate şi îndelung. Între cei doi se va lega o prietenie profundă în ciuda celor aproape treizeci de ani care îi despart ca vârstă. Foucault are o mare admiraţie pentru opera specialistului în mitologii indo-europene; şi la fel de mare este admiraţia lui pentru cercetător, pentru acest om pe care îl consideră un model de rigoare, de răbdare şi de temeinicie în tot ceea ce face. Prietenia dintre cei doi înseamnă, în bună măsură, o puternică şi benefică influenţă intelectuală suferită de Foucault: de fiecare dată când are ocazia (în interviuri, în prefaţa primei ediţii a *Istoriei nebuniei în epoca clasică* sau în *Ordinea discursului*) filosoful francez ţine să-şi exprime admiraţia sau recunoştinţa faţă de Dumezil şi de opera sa. Dar, la rândul său, Dumezil ştie întotdeauna cum să-şi arate preţuirea pentru mai tânărul lui prieten.

Probabil că, dacă nu l-ar fi întâlnit (mai mult sau mai puţin întâmplător) pe acest eminent profesor, dacă nu l-ar fi impresionat prin atitudinea inteligenţei şi prin strălucirea proiectelor filosofice, Michel Foucault ar fi avut un alt destin, o altă operă sau, oricum, o altă traiectorie culturală. Fiindcă Georges Dumezil este cel care a adus în discuţie, a susţinut şi a patronat de la distanţă primirea lui Foucault la Collège de France; iar cariera universitară desfăşurată în cea mai prestigioasă instituţie de învăţământ superior din Franţa a reprezentat prilejul elaborării şi testării proiectelor foucaultiene din anii şaptezeci şi optzeci.

Cu discreţie şi cu tact, Dumezil i-a înlesnit lui Foucault obţinerea unei catedre la Collège de France, folosindu-şi prestigiul pentru a diminua ostilitatea cu care mediul universitar îl întâmpina pe neliniştitorul, excentricul, periculo-

sul filosof. Căci, într-adevăr, Foucalut avea — şi urma să-şi păstreze — reputaţia unui disident, unui ex-centric în raport cu practicile sociale, politice şi culturale dominante: era mereu neasimilabil, găsea mereu un sens intolerabil al normei cu pretenţii absolute, punea tot timpul în discuţie tocmai ceea ce părea indiscutabil.

Aşa încât, prietenia cu Georges Dumezil şi eforturile acestuia de a-l face acceptat s-au dovedit foarte utile, pregătind terenul pentru titularizarea lui la Collège de France. Într-adevăr, când în octombrie 1968 moare Jean Hyppolite lăsând vacantă o catedră de filosofie, numirea lui pare sigură, cu atât mai mult cu cât J. Hyppolite însuşi propusese titularizarea lui Foucault încă din 1966 (susţinându-l alături de Dumezil pe autorul deja faimos al *Cuvintelor şi lucrurilor*). Totuşi, în 1969 trei candidaţi intră în concurs pentru a ocupa catedra de filosofie: fiecare propune (printr-un reprezentant cu autoritate universitară) un proiect de curs şi o denumire, adică o „catedră" proprie. Forul decizional al profesorilor trebuie să aleagă prin vot între „catedra de filosofie a acţiunii" propusă de Paul Ricœur, „catedra de istorie a gândirii raţionale" propusă de Yvon Belaval şi „catedra de istorie a sistemelor de gândire" propusă de Michel Foucault. De-abia după un al doilea tur de scrutin catedra lui Foucault obţine majoritatea cerută. Astfel, la patruzeci şi trei de ani, filosoful francez devine profesor la Collège de France. În fiecare miercuri, săptămână de săptămână, până la sfârşitul vieţii, Foucault îşi va ţine cursul într-o sală în care raportul dintre numărul de locuri şi numărul auditoriului era de trei sute la cinci sute şi în care fascinaţia se instala tăcută în „ordinea discursului".

*

Am considerat oportună această scurtă istorie a titularizării lui Foucault la Collège de France[1] fiindcă dă seama despre contextul în care apare *Ordinea discursului.* După cum se știe, *L'Ordre du discours* este prelegerea inaugurală rostită la Collège de France în data de 2 decembrie 1970. Textul a cărui traducere o înfățișăm acum publicului român este unul dintre cele mai clare, mai sintetice și mai frumoase ale lui Foucault. Prezentându-și atât lucrările anterioare cât și proiectele teoretice pe care urma să le desfășoare în cadrul cursului, Foucault oferă cititorului un punct de reper, un comentariu asupra temelor și metodelor care i-au reținut atenția de-a lungul întregii opere. Tema sexualității, a nebuniei, a constituirii științelor umane, a constituirii medicinei clinice și a practicilor punitive într-o societate, toate acestea sunt inserate în *Ordinea discursului.* Ceea ce înseamnă că într-un singur text sunt tratate împreună temele care, fiecare în parte, au dat naștere câte unei cărți: cele trei volume din *Istoria sexualității*, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, *Cuvintele și lucrurile*, *A supraveghea și a pedepsi.* Cine nu a citit nici una din aceste cărți poate parcurge *Ordinea discursului* ca pe un text introductiv; iar cine a citit — ca pe un comentariu, ca pe o explicitare.

Cartea se adresează așadar atât celor care au un interes special pentru M. Foucault, cât și publicului larg.

Editorul

București, 1998

---

[1] Pentru o foarte detaliată biografie intelectuală a lui Foucault, vezi/cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989.

ORDINEA DISCURSULUI

Prelegere inaugurală
rostită la Collège de France
pe data de 2 decembrie 1970

Din motive de orar, anumite pasaje au fost prescurtate și modificate în timpul lecturii. Ele au fost restabilite aici.

(nota editorului francez)

ÎN DISCURSUL pe care astăzi trebuie să-l rostesc, ca şi în cele pe care va trebui să le ţin aici poate mai mulţi ani de acum încolo, aş fi vrut să mă pot strecura pe furiş. În loc să iau cuvântul, aş fi vrut mai curând să fiu învăluit de el şi astfel, să fiu purtat dincolo de orice început posibil. Mi-ar fi plăcut ca în momentul în care încep să vorbesc, să-mi pot da seama că o voce fără nume mă precede de multă vreme deja; mi-ar fi de ajuns atunci să reînnod, să prelungesc fraza, să mă instalez discret în interstiţiile ei ca şi cum ea însăşi m-ar fi îndemnat să o fac, rămânând o clipă în aer. N-ar mai exista prin urmare nici un început; iar eu, în loc de a fi acela din care provine discursul, aş fi mai curând — în voia propriei sale derulări — o mică întrerupere, punctul dispariţiei sale posibile.

Mi-ar fi plăcut să fie în spatele meu o voce (ce va fi luat cuvântul de mult timp deja, dublând dinainte toate cuvintele mele) care să spună: *„trebuie să continui, eu nu pot continua, trebuie să continui, trebuie să spui cuvinte, atâtea câte sunt, trebuie să le spui până când ele mă vor regăsi, până când ele mă vor rosti; ciudată nevoie, ciudată lipsă, trebuie să continui, poate că deja cuvintele m-au rostit,*

poate că m-au adus până în pragul propriei mele istorii, în fața ușii care se deschide spre istoria mea; m-ar mira ca această ușă să se deschidă".

Sunt mulți, cred, cei care au o asemenea dorință de a nu trebui să înceapă, o astfel de dorință de a se găsi de la bun început de cealaltă parte a discursului fără a fi nevoiți să considere din exterior ceea ce ar putea fi în discurs singular, redutabil, malefic chiar. Acestei nevoi atât de comune, instituția îi răspunde la modul ironic fiindcă transformă începuturile în momente solemne, le înconjoară cu un cerc de atenție și de tăcere și le impune forme ritualizate ca și cum ar vrea să le evidențieze mai bine. Dorința spune: *„nu aș vrea să fiu nevoită să intru eu însămi în această ordine primejdioasă a discursului; n-aș vrea să am de a face cu ceea ce este tranșant și decisiv în ea; aș vrea ca această ordine să fie în jurul meu ca o transparență calmă, profundă, indefinit deschisă, în care ceilalți ar răspunde așteptării mele și din care ar apărea, unul câte unul, adevărurile; n-ar mai trebui decât să mă las purtată, în ea și de către ea, ca o epavă fericită".*

Și instituția răspunde: *„nu trebuie să-ți fie frică să începi; suntem cu toții aici pentru a-ți arăta că discursul este în ordinea legilor; că veghem demult asupra apariției sale; și că i s-a făcut un loc care-l onorează dar îl dezarmează; și că, dacă se întâmplă să aibă o anumită putere, de la noi și numai de la noi a primit-o".*

Dar poate că această instituție și această dorință nu sunt altceva decât două replici opuse unei aceleiași neliniști: neliniștea cu privire la ceea ce este discursul în realitatea lui materială de lucru vorbit și scris; neliniștea pri-

vind această existență tranzitorie destinată, fără îndoială, dispariției, ștergerii, dar potrivit unei durate care nu ne aparține; neliniștea de a simți sub această activitate — în fond cotidiană și cenușie — puteri și pericole pe care de-abia le putem imagina; neliniștea de a întrezări lupte, victorii, suferințe, dominații și servituți ascunse în atâtea cuvinte tocite de îndelungata lor folosire.

Ce este așadar, atât de periculos în faptul că oamenii vorbesc și că discursurile lor proliferează indefinit? Unde este, deci, primejdia?

*

Iată ipoteza pe care aș vrea să o propun, în această seară, pentru a fixa locul, sau poate doar scena provizorie a cercetării mele: presupun că în orice societate, producerea discursului este deopotrivă controlată, selecționată, organizată și redistribuită prin intermediul unui anumit număr de proceduri care au rolul de a-i conjura puterile și pericolele, de a-i stăpâni evenimentul aleator, de a evita copleșitoarea, redutabila ei materialitate.

Într-o societate ca a noastră cunoaștem, fără îndoială, procedurile de *excludere.* Cea mai evidentă, de asemenea cea mai familiară, este interdicția. Se știe că nu avem dreptul de a spune totul, că nu putem vorbi despre orice în oricare circumstanță, în sfârșit, că nu oricine poate vorbi despre orice. Tabu al obiectului, ritual al circumstanței, drept privilegiat și exclusiv al subiectului vorbitor. Avem aici jocul celor trei tipuri de interdicții care se intersectează, se întăresc reciproc și se compensează formând o grilă complexă care se modifică neîncetat. Voi remarca doar că în

zilele noastre, porţiunile cele mai dense ale grilei, în care căsuţele negre se multiplică, sunt regiunile sexualităţii şi ale politicii. Ca şi cum, departe de a fi acel element transparent şi neutru în care sexualitatea se linişteşte şi politica se pacifică, discursul ar fi unul din locurile în care acestea îşi exercită în mod privilegiat puteri dintre cele mai redutabile. Deşi discursul nu pare a fi mare lucru, totuşi interdicţiile care-l afectează arată foarte curând, foarte repede legăturile sale cu dorinţa şi cu puterea. Şi nu e nimic de mirare în această privinţă: pentru că discursul — psihanaliza ne-a arătat-o — nu este doar ceea ce manifestă (sau ascunde) dorinţa; el este de asemenea obiectul dorinţei; şi pentru că discursul — despre aceasta istoria ne învaţă mereu — nu este doar cel ce traduce luptele şi sistemele de dominaţie ci este acel ceva pentru care şi prin care se duce lupta: este chiar puterea care trebuie cucerită.

Există în societatea noastră şi un alt principiu de excludere: nu o interdicţie, de această dată, ci un partaj şi o respingere. Mă gândesc la opoziţia dintre raţiune şi nebunie. Încă din Evul Mediu, discursul nebunului nu poate circula la fel ca discursul celorlalţi: se întâmplă ca vorbele sale să fie considerate drept nule şi neavenite, neavînd nici adevăr nici importanţă, nedovedind nimic în justiţie, neputând autentifica un act şi un contract, neputând permite nici măcar transsubstanţierea şi taina euharistiei (în sacrificiul messei). Se întâmplă pe de altă parte să i se atribuie nebunului puteri stranii: aceea de a spune un adevăr ascuns, aceea de a ghici viitorul şi de a vedea ceea ce înţelepciunea altora nu poate percepe. E curios să constatăm că, timp de secole în Europa, vorbele nebunului ori nu erau

ascultate, ori, dacă erau, atunci erau ascultate ca fiind însuşi glasul adevărului. Ori se năruiau în neant — respinse de îndată ce erau proferate — ori se descifra înăuntrul lor o raţiune naivă sau ageră, mai cu minte decât cea a oamenilor cu mintea întreagă. În orice caz, exclus sau în mod secret învestit de către raţiune, discursul nebunului nu exista în sensul strict al cuvântului. Nebunia nebunului se putea recunoaşte tocmai prin vorbele lui; aici îşi găsea locul partajul dintre raţiune şi nebunie. Dar aceste vorbe nu erau cercetate deloc, nu erau nici măcar ascultate. Înainte de sfârşitul secolului al XVIII-lea, nici un medic nu a avut ideea de a afla ce se spunea (cum se spunea, de ce se spunea) în acest discurs care era, totuşi, atât de diferit. Discursul nebunului era respins, redus la stadiul de gălăgie; iar lui nu i se dădea cuvântul decât în mod simbolic pe o scenă de teatru unde, îmblânzit şi împăcat, juca rolul adevărului cu mască.

Mi se va spune că toate acestea au luat sfârşit astăzi sau sunt pe cale de a se sfârşi; că vorbele nebunului nu mai sunt nule şi neavenite; că, dimpotrivă, ne fac să stăm la pândă; că le cercetăm şi căutăm înăuntrul lor un sens, sau schiţa sau ruinele unei construcţii; că am ajuns să surprindem aceste vorbe ale nebunului în ceea ce articulăm noi înşine, în ruptura minusculă prin care ne scapă ceea ce chiar noi spunem. Dar toată această atenţie nu dovedeşte că vechiul partaj nu mai funcţionează; e suficient să ne gândim la întreaga armătură de cunoştinţe cu care descifrăm acest discurs; e suficient să ne gândim la întreaga reţea de instituţii care permit cuiva — medic, psihanalist — să asculte aceste vorbe şi care în acelaşi timp permit pacien-

tului să divulge sau să își rețină cu disperare bietele sale cuvinte.

E suficient să ne gândim la toate acestea pentru a bănui că partajul, departe de a fi dispărut, se prezintă altfel, urmând alte direcții, prin intermediul unor instituții noi și cu efecte care nu mai sunt deloc aceleași. Chiar și atunci când rolul medicului n-ar fi decât acela de a pleca urechea la o voce în sfârșit liberă, tot prin menținerea cezurii se exercită ascultarea. Ascultare a unui discurs care este învestit de dorință, și care se crede — spre enorma sa exaltare ori angoasă — împovărat de teribile puteri. Dacă e nevoie de tăcerea rațiunii pentru a alunga monștrii, e suficient ca tăcerea să fie în alertă și iată că partajul rămâne.

Ar fi poate imprudent să considerăm opoziția dintre adevăr și fals ca un al treilea sistem de excludere, alături de cele două despre care am vorbit până acum. Cum am putea compara în mod rezonabil constrângerea exercitată de adevăr cu acele partaje care sunt încă de la început arbitrare sau care, cel puțin, se organizează în jurul unor contingențe istorice; care sunt nu numai modificabile ci și într-o continuă deplasare; care se sprijină pe un întreg sistem de instituții ce le impun și le reînnoiesc; care, în sfârșit, nicăieri nu se exercită fără constrângere, fără un minim de violență.

Neîndoielnic, dacă ne situăm la nivelul unei propoziții anume, în interiorul unui discurs, partajul dintre adevăr și fals nu este nici arbitrar, nici modificabil, nici instituțional, nici violent. Dar dacă ne situăm la o altă scară, dacă ne punem problema de a afla în discursurile noastre o voință de adevăr constantă care străbate atâtea secole, și dacă ne pu-

nem problema de a ști care este tipul de partaj ce determină această voință de adevăr în forma sa foarte generală, atunci poate că ceea ce vom vedea conturându-se va fi un sistem de excludere istoric, modificabil, instituțional constrângător.

E vorba de un partaj cu siguranță istoric constituit. Căci, la poeții greci din secolul al VI-lea, discursul adevărat — în sensul tare și valorizat al cuvântului — discursul adevărat care inspira respect și teroare, cel căruia trebuia să i te supui pentru că era atotputernic, era încă discursul pronunțat după un ritual impus, de către cineva în drept să o facă; era discursul care făcea dreptate și dădea fiecăruia partea sa; era discursul care, profetizând viitorul, nu doar anunța ce urma să se petreacă ci și contribuia la realizarea acestui viitor, aducea cu sine adeziunea oamenilor și astfel se întrețesea cu destinul. Or, iată că un secol mai târziu, adevărul cel mai înalt deja nu mai rezida în ceea ce *era* discursul și în ceea ce el *făcea*, ci în ceea ce *spunea*: venise vremea când adevărul se deplasa dinspre actul ritualizat, eficace și just, de enunțare, către enunțul însuși: către sensul, forma și obiectul său, către raportul cu propria lui referință. Între Hesiod și Platon s-a stabilit un anumit tip de partaj, separând discursul adevărat de discursul fals; partaj nou, căci de acum încolo discursul adevărat nu mai este discursul prețios și dezirabil, întrucât nu mai este discursul legat de exercițiul puterii. Sofistul este alungat[1].

---

[1] În original: *le sophiste est chassé*. Întrucât verbul *chasser* înseamnă și „a alunga" și „a vâna" putem bănui că Foucault face o aluzie la dialogul platonician *Sofistul* în care argumentarea este concepută ca o vânătoare (ca o încercuire a „vânatului") printr-o cascadă de definiții menite să surprindă și să fixeze natura înșelătoare a sofis-

Fără îndoială, acest partaj istoric a dat voinţei noastre de cunoaştere forma sa generală. Totuşi, el a suferit o deplasare continuă: marile mutaţii ştiinţifice pot fi citite probabil ca fiind consecinţele unei descoperiri dar ele se pot citi de asemenea şi ca apariţii de noi forme ale voinţei de adevăr. Există, cu siguranţă, o voinţă de adevăr a secolului al XIX-lea care, nici prin formele pe care le pune în joc, nici prin domeniile de obiecte cărora li se adresează, nici prin tehnicile asupra cărora se apleacă, nu coincide cu voinţa de cunoaştere care caracterizează cultura clasică. Să ne întoarcem puţin în timp: la cumpăna dintre veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea (mai ales în Anglia) a apărut o voinţă de cunoaştere care, anticipând asupra conţinuturilor sale actuale, schiţa planuri de obiecte posibile, observabile, măsurabile, clasificabile; o voinţă de cunoaştere care impunea subiectului cunoscător (cumva înaintea oricărei experienţe) o anumită poziţie, o anumită privire şi o anumită funcţie (a vedea mai curând decât a citi, a verifica mai curând decât a comenta); o voinţă de cunoaştere ce prescria (într-un mod mai general decât ar fi putut-o face orice instrument determinat) nivelul tehnic la care trebuiau investite cunoştinţele pentru a fi verificabile şi utile. Începând cu marele partaj platonician, totul se petrece ca şi cum voinţa de adevăr ar avea propria sa istorie, diferită de cea a adevărurilor constrângătoare; istorie a planurilor de obiecte ale cunoaşterii, istorie a funcţiilor şi poziţiilor su-

---

tului. Întregul dialog echivalează — la un nivel al interpretării — cu alungarea sofistului din cetatea filosofiei. Pentru Foucault această alungare înseamnă instaurarea unui tip de raţionalitate care va influenţa decisiv gândirea filosofică occidentală. (*n.t.*)

biectului cunoscător, istorie a învestirilor materiale, instrumentale, tehnice ale cunoașterii.

Or, această voință de adevăr, ca și celelalte sisteme de excludere, se sprijină pe un suport instituțional: ea este deopotrivă consolidată și reînnoită de o întreagă rețea de practici ca pedagogia, bineînțeles, ca sistemul de cărți, de ediții, de biblioteci, ca societățile de savanți de altă dată și ca laboratoarele de astăzi. Dar voința de adevăr este reînnoită încă mai profund, fără îndoială, prin modul de funcționare al cunoașterii într-o societate, prin felul în care cunoașterea este valorizată, distribuită, repartizată și, într-un anume fel, atribuită. Să amintim aici, doar cu titlu simbolic, anticul principiu grec: aritmetica poate foarte bine să privească cetățile democratice, căci ea instruiește despre raporturile de egalitate, dar numai geometria trebuie învățată în oligarhii de vreme ce ea arată proporția în inegalități.

În sfârșit, cred că voința de adevăr astfel sprijinită pe un suport și pe o distribuție instituționale, tinde să exercite asupra celorlalte discursuri — și mă refer la societatea noastră — un soi de presiune și o putere de constrângere. Mă gândesc la maniera în care literatura occidentală a trebuit, de secole, să-și caute sprijin în natural, în verosimil, în sinceritate, în știință de asemenea, pe scurt, în discursul adevărat. Mă gândesc deopotrivă la maniera în care, începând cu secolul al XVI-lea, practicile economice codificate ca precepte și rețete, eventual ca morală, au încercat să se justifice, să se raționalizeze și să se întemeieze pe o teorie a bogățiilor și a producției; mai mult chiar, mă gândesc la maniera în care o structură atât de prescriptivă ca sistemul

penal și-a căutat fundamentele și justificarea mai întâi într-o teorie a dreptului, desigur, iar apoi, începând cu secolul al XIX-lea, într-o cunoaștere sociologică, psihologică, medicală, psihiatrică; ca și cum nici măcar cuvântul legii n-ar mai fi putut fi autorizat în societatea noastră decât printr-un discurs despre adevăr.

Dintre cele trei mari sisteme de excludere care afectează discursul — vorbirea interzisă, partajul nebuniei și voința de adevăr, despre aceasta din urmă am vorbit cel mai mult. Și asta pentru că, de secole, către ea tind primele două; pentru că ea încearcă din ce în ce mai mult să preia controlul asupra acestora, deopotrivă pentru a le modifica și întemeia; pentru că, pe măsură ce primele două devin mai nesigure, mai fragile, mai adânc traversate de voința de adevăr, aceasta, în schimb, devine din ce în ce mai profundă și mai statornică.

Totuși, fără îndoială că despre ea se vorbește cel mai puțin. Ca și cum, pentru noi, voința de adevăr și peripețiile sale ar fi mascate de adevărul însuși în desfășurarea lui necesară. Probabil, motivul este acesta: deși, încă de la greci, discursul adevărat nu mai e cel care răspunde dorinței și cel care exercită puterea, totuși, în voința de adevăr, în voința de a articula discursul adevărat, ce altceva e pus în joc dacă nu tocmai dorința și puterea? Descătușat de dorință și eliberat de putere prin necesitatea formei sale, discursul adevărat nu poate recunoaște voința de adevăr care-l traversează; iar voința de adevăr — aceea care ni s-a impus demult — e de așa natură încât adevărul pe care îl urmărește nu poate decât să o mascheze.

Astfel, privirii noastre nu i se oferă decât un adevăr care ar fi bogăţie, fecunditate, forţă calmă şi în mod insidios universală. Şi ignorăm în schimb voinţa de adevăr ca prodigioasă maşinărie cu rolul de a exclude. Toţi aceia care, din loc în loc în istoria noastră, au încercat să contureze această voinţă de adevăr şi să o repună în discuţie împotriva adevărului chiar acolo unde adevărul se exercită în sensul justificării interzicerii şi al definirii nebuniei, toţi aceia, de la Nietzsche la Artaud şi la Bataille, trebuie să ne servească acum drept repere, superioare fără îndoială, în tot ceea ce vom face aici.

Evident, există multe alte proceduri de control şi de delimitare a discursului. Acelea despre care am vorbit până acum se exercită cumva din exterior: ele funcţionează ca sisteme de excludere; ele privesc, în mod sigur, acea parte a discursului care pune în joc puterea şi dorinţa.

Cred că putem să izolăm un alt grup de proceduri. Proceduri interne, întrucât chiar discursurile exercită propriul lor control; proceduri care joacă mai degrabă rolul de principii de clasificare, de ordonare, de distribuţie, ca şi cum, de această dată ar fi vorba de a stăpâni o altă dimensiune a discursului: aceea a evenimentului şi a hazardului.

În primul rând, comentariul. Presupun, fără să fiu însă foarte sigur, că nu există nici o societate care să nu dispună de povestiri majore ce sunt repetate şi supuse variaţiei. Formule, texte, ansambluri ritualizate de discursuri care sunt recitate în circumstanţe bine determinate; lucruri spuse odată şi păstrate ca atare întrucât li se atribuie ceva secret şi o bogăţie de semnificaţii. Pe scurt, putem presupune că există de obicei, în orice societate, un soi de deni-

velare între discursuri: discursuri care *„se zic"* în devălmășia zilelor și dispar odată cu actul pronunțării lor; și discursuri ce stau la originea unui anumit număr de noi acte de vorbire care le reiau, le transformă și vorbesc despre ele, pe scurt, discursurile care în mod indefinit, dincolo de formularea lor, *„sunt spuse"*, rămân spuse și sunt încă de spus. În sistemul culturii noastre, le cunoaștem: sunt textele religioase și juridice, sunt de asemenea acele texte curioase — dacă luăm în considerare statutul lor — pe care le numim „literare"; într-o anumită măsură, sunt texte științifice.

Este sigur că acest decalaj nu e nici stabil, nici constant, nici absolut. Nu se poate spune că ar exista, pe de o parte, categoria dată odată pentru totdeauna, a discursurilor fundamentale și creatoare și, de cealaltă parte, masa discursurilor care repetă, glosează și comentează. Multe texte majore se tulbură, se încețoșează și dispar în timp ce, uneori, anumite comentarii vin să le ia locul. Deși valorile i se schimbă mereu, funcția rămâne: principiul unui decalaj este mereu repus în joc. Dispariția radicală a acestei denivelări nu poate fi niciodată decât joc, utopie și angoasă. Joc borgesian, al unui comentariu care nu va fi altceva decât reapariția cuvânt cu cuvânt (dar de data aceasta solemnă și așteptată) a ceea ce este comentat; sau încă, joc al unei critici care ar vorbi la infinit despre o operă care nu există. Vis liric al unui discurs care renaște în toate punctele sale, absolut nou și inocent și care reapare cu toată prospețimea pornind de la lucruri, de la sentimente și de la gânduri. Angoasă a acelui bolnav al lui Janet pentru care cel mai neînsemnat enunț era, ca și cuvântul evangheliei, tăinuitor de inepuizabile comori de sens, meritând a fi relan-

sat, reînceput, comentat la nesfârşit. „*Când mă gândesc,* — spunea el de îndată ce citea şi asculta ceva — *când mă gândesc la această frază care va dispărea în eternitate şi pe care poate că nu am înţeles-o pe deplin...*"

Dar cine nu vede că aici e anulat doar unul din termenii relaţiei şi nicidecum raportul însuşi? Raport care se modifică neîncetat de-a lungul timpului — raport care, într-o epocă dată, ia forme multiple şi divergente; exegeza juridică este foarte diferită de comentariul religios; una şi aceeaşi operă literară poate da naştere unor tipuri de discurs foarte diferite: „*Odiseea*", ca text prim, e repetat într-o aceeaşi epocă, prin traducerea lui Bérard, prin nesfârşite explicaţii de text, prin „*Ulise*" de Joyce.

Pentru moment aş vrea să mă limitez la a indica faptul că, în ceea ce se numeşte — în mod global — comentariu, decalajul dintre textul prim şi textul secund joacă două roluri care sunt solidare. Pe de o parte, el permite construirea de noi discursuri (în mod indefinit): proeminenţa textului prim, permanenţa lui, statutul său de discurs mereu reactualizabil, sensul multiplu şi ascuns pe care se consideră că-l deţine, resursele tăinuite şi bogăţia esenţială care îi sunt atribuite, toate acestea întemeiază o posibilitate deschisă de a vorbi. Dar, pe de altă parte, comentariul nu are alt rol, oricare ar fi tehnicile întrebuinţate, decât acela de a spune *în sfârşit* ceea ce era articulat în tăcere *acolo*. Potrivit unui paradox pe care îl dislocă mereu dar pe care nu-l poate evita niciodată, comentariul trebuie să spună pentru prima dată ceea ce totuşi era spus, şi să repete fără încetare ceea ce totuşi n-a fost niciodată spus. Freamătul indefinit al comentariilor este determinat interior de visul

unei repetări mascate: la orizontul ei, poate că nu e nimic altceva decât ceea ce era această repetare în punctul ei de pornire, adică simpla recitare. Comentariul conjură hazardul discursului atribuindu-i o funcţie specială: prin comentariu este permisă spunerea a ceva diferit de textul însuşi, dar cu condiţia ca ceea ce e spus — şi, într-un anume fel, desăvârşit — să fie însuşi textul. Multiplicitatea deschisă, aleatoriul sunt transferate prin intermediul principiului comentariului de la ceea s-ar risca să se spună către numărul, forma, masca, circumstanţa repetării. Noul nu constă în ceea ce e spus, ci în evenimentul reîntoarcerii sale.

Cred că există un alt principiu de rarefiere a unui discurs. El este până la un anumit punct complementarul primului. E vorba de autor: înţeles, desigur, nu ca fiind individul vorbitor care a pronunţat sau a scris un text, ci ca principiu de grupare a discursurilor, ca unitate şi origine a semnificaţiilor acestora, ca sediu al coerenţei lor. Acest principiu nu acţionează peste tot şi nici în mod constant. Există pretutindeni în jurul nostru o mulţime de discursuri care circulă fără a-şi datora sensul şi eficacitatea unui autor căruia să-i fie atribuite; limbajul cotidian care dispare la fel de repede precum apare; decrete şi contracte care au nevoie de semnatari dar nu de autor; reţete tehnice care se transmit în anonimat. Dar în domeniile în care este o regulă ca textelor să li se atribuie un autor — literatură, filosofie, ştiinţă — se vede că această atribuire nu joacă întotdeauna acelaşi rol. În ordinea discursului ştiinţific, în Evul Mediu, atribuirea unui autor era indispensbilă, căci reprezenta un index de adevăr. Se considera că o propoziţie îşi datorează chiar şi valoarea ştiinţifică direct autorului. În-

cepând cu secolul al XVIII-lea, această funcție s-a estompat din ce în ce mai mult în discursul științific: ea nu mai funcționează acum decât pentru a da un nume unei teoreme, unui efect, unui exemplu, unui sindrom. În schimb, în ordinea discursului literar (și începând cu aceeași epocă) funcția autorului s-a consolidat fără încetare: toate acele povestiri, toate acele poeme, toate acele drame și comedii care în Evul Mediu erau lăsate să circule într-un anonimat cel puțin relativ, iată că acum sunt puse în discuție și li se cere să spună de unde vin, cine le-a scris. Se cere ca autorul să dea seama de unitatea textelor care sunt adunate sub numele lui; și i se cere acestuia să dezvăluie (sau măcar să posede) sensul ascuns care le străbate; i se cere să-și lege textele de viața personală, de experiențele trăite, de istoria reală care le-a văzut născându-se. Autorul este cel ce dă neliniștitorului limbaj al ficțiunii unitatea, punctele nodale de coerență, inserția în real.

Știu bine că mi se va spune: „*Dar aici vorbiți de acel autor pe care critica îl reinventează ulterior, după ce survine moartea și când nu mai rămâne decât o masă încâlcită de scrieri indescifrabile; e necesară atunci puțină* ordine *în toate acestea; sunt necesare un proiect,* o *coerență,* o *tematică pe care le pretindem de la conștiința și viața unui autor, ce-i drept cam fictiv. Dar aceasta nu-l împiedică pe autorul real să fi existat într-adevăr, acest om care izbucnește din mijlocul tuturor cuvintelor uzate aducând în ele geniul său ori dezordinea sa.*"

A nega existența individului scriitor și inventator ar fi, desigur, absurd. Dar cred că, cel puțin de la o anumită epocă încoace, persoana care începe să scrie un text la orizon-

tul căruia bântuie o virtuală operă, reia pe cont propriu funcţia autorului: ceea ce scrie şi ceea ce nu scrie, ceea ce schiţează chiar şi cu titlu de eboşă, de ciornă provizorie, şi ceea ce va lăsa nescris — pentru că nu este interesant — tot acest joc al diferenţelor este prescris de funcţia-autor. Această funcţie este fie preluată din epocă, fie modificată de scriitorul însuşi. Căci el poate foarte bine să răstoarne imaginea tradiţională pe care o avem despre autor: în tot ceea ar fi putut spune, în tot ceea ce spune în fiecare zi, în fiecare clipă, scriitorul îşi decupează profilul încă tremurător al operei pornind tocmai de la o nouă ipostază a autorului.

Comentariul limita hazardul discursului prin jocul unei *identităţi* care avea forma *repetării* şi a *aceluiaşi*. Principiul autorului limitează acelaşi hazard prin jocul unei identităţi care are forma *individualităţii* şi a *eu*-lui.

Ar trebui acum să mai localizăm şi un alt principiu de limitare în ceea ce numim nu ştiinţe, ci „discipline". Principiu de asemenea relativ şi mobil. Principiu care ne îngăduie să construim, dar după regulile unui joc strâns.

Organizarea disciplinelor se opune în aceeaşi măsură comentariului şi principiului autorului. Ea se opune principiului autorului întrucât o disciplină se defineşte printr-un domeniu de obiecte, un ansamblu de metode, un corpus de propoziţii considerate adevărate, un joc de reguli şi de definiţii, de tehnici şi de instrumente: toate acestea constituie un soi de sistem anonim ce stă la dispoziţia oricui vrea — sau poate — să-l folosească, un sistem al cărui sens şi a cărui validitate nu sunt legate de acela care se întâmplă să-i fie inventator. Dar principiul disciplinei se

opune deopotrivă comentariului. Într-o disciplină, spre deosebire de comentariu, ceea ce e presupus de la bun început nu este un sens care trebuie descoperit, nici o identitate care trebuie repetată; ci este ceea ce e necesar construirii de noi enunţuri. Pentru a exista discipline, trebuie aşadar să existe posibilitatea de a formula oricât de multe propoziţii noi.

Dar trebuie să existe mai mult de atât; şi fără îndoială că trebuie să fie ceva în plus tocmai pentru a fi ceva în minus: o disciplină nu este suma a tot ceea ce poate fi spus adevărat cu privire la ceva; nu este nici măcar ansamblul a tot ceea ce poate fi acceptat — cu privire la un dat — în virtutea unui principiu de coerenţă şi sistematicitate. Medicina nu este totalul adevărurilor despre boală; botanica nu poate fi definită ca sumă a tuturor adevărurilor privitoare la plante. Şi aceasta din două motive: mai întâi, pentru că botanica şi medicina, ca oricare altă disciplină, cuprind atât adevăruri cât şi erori, erori care nu sunt reziduuri sau corpuri străine, ci care au o funcţie pozitivă, o eficacitate istorică, un rol adesea indisociabil de rolul adevărurilor. În al doilea rând: pentru a aparţine botanicii sau patologiei, o propoziţie trebuie să îndeplinească anumite condiţii mai stricte şi mai complexe decât adevărul pur şi simplu; sau, în orice caz trebuie să îndeplinească şi alte condiţii. Propoziţia trebuie să se adreseze unui plan de obiecte determinat: de exemplu, începând cu ultima perioadă a secolului al XVII-lea, o propoziţie era „botanică" numai dacă privea structura vizibilă a plantei, sistemul de asemănări apropiate şi îndepărtate ale acesteia sau mecanica fluidelor ei (şi propoziţia nu mai conserva, aşa cum încă se întâmpla în

secolul al XVI-lea, valorile sale simbolice și ansamblul de virtuți și proprietăți recunoscute în antichitate). Dar, fără a aparține unei discipline, o propoziție trebuie să utilizeze instrumente conceptuale sau tehnici de un tip bine definit: începând cu secolul al XIX-lea, dacă o propoziție punea în joc noțiuni deopotrivă metaforice, calitative și substanțiale (cum ar fi înfundare, lichide înfierbântate și solide uscate) ea nu mai era medicală, cădea în afara medicinei și lua valoarea de fantasmă individuală sau de imagerie populară. În schimb ea putea, ba chiar trebuia să facă apel la noțiuni cu totul metaforice dar clădite pe un alt model, de data aceasta funcțional și fiziologic (iritația, inflamația și degenerescența țesuturilor). Și ar mai fi ceva: pentru a aparține unei discipline, o propoziție trebuie să se poată înscrie într-un anumit tip de orizont teoretic; e suficient să amintim că încercarea de a găsi o limbă primitivă — o temă recurentă și perfect acceptată până în secolul al XVIII-lea — devine în a doua jumătate a secolului al XIX-lea un motiv suficient pentru a reduce orice discurs, nu spun la eroare, dar la himeră și la visare, la o monstruozitate lingvistică pur și simplu.

În interiorul propriilor limite, fiecare disciplină recunoaște propoziții adevărate și false; dar ea împinge dincolo de marginile sale o întreagă teratologie a cunoașterii. Exteriorul unei științe este și mai mult dar și mai puțin populat decât credem: desigur, există experiența imediată, temele imaginare o dată cu care vin și dispar neîncetat credințe imemoriale; dar poate că acestea nu sunt erori în sensul strict fiindcă eroarea nu poate surveni și nu se poate decide decât în interiorul unei practici definite; în schimb,

în exteriorul acestei practici bântuie monştri a căror formă se schimbă odată cu istoria cunoaşterii. Pe scurt, pentru a putea aparţine ansamblului unei discipline, o propoziţie trebuie să satisfacă exigenţe complexe şi greoaie. Înainte de a putea fi considerată falsă sau adevărată, ea trebuie să fie, cum ar spune Georges Canguilhem, „în adevăr".

S-a pus adesea întrebarea: cum se face că botaniştii şi biologii secolului al XIX-lea nu şi-au dat seama că ceea ce spunea Mendel era adevărat. Faptul a fost cu putinţă întrucât Mendel vorbea de obiecte, punea în practică metode, se plasa într-un orizont teoretic care erau străine biologiei timpului său. Fără îndoială, Naudin afirmase înaintea lui teza că trăsăturile ereditare sunt discrete; totuşi, oricât de nou şi de straniu va fi fost acest principiu, el putea face parte din discursul biologic măcar şi cu titlu de enigmă. Mendel însă, instituie caracterul ereditar ca obiect biologic absolut nou, cu ajutorul unui filtraj care nu mai fusese niciodată folosit: el desprinde caracterul ereditar de specie şi de sexul care îl transmite; iar domeniul în care-l observă este seria indefinit deschisă a generaţiilor, în care apare şi dispare potrivit unor regularităţi statistice. Obiect nou care reclama noi instrumente conceptuale şi noi fundamente teoretice. Mendel spunea adevărul numai că nu era „în adevărul" discursului biologic al epocii sale: obiectele şi conceptele biologice se formau după alte reguli; au fost necesare o întreagă schimbare de scară şi desfăşurarea unui cu totul alt plan de obiecte în biologie pentru ca Mendel să intre în adevăr şi prin urmare, pentru ca enunţurile sale să apară (în bună măsură) adevărate.

Adevărul lui Mendel era monstruos[1] ceea ce făcea ca știința să nu poată vorbi despre el; în vreme ce Schleiden, spre exemplu, negând în plin secol al XIX-lea sexualitatea vegetală, dar după regulile discursului biologic, nu săvârșea decât o eroare disciplinată.

Este întotdeauna posibil să spunem adevărul în spațiul unei exteriorități sălbatice; dar nu suntem în adevăr decât supunându-ne regulilor unei „poliții" discursive pe care trebuie să o reactivăm în fiecare dintre discursurile noastre.

Disciplina este un principiu de control al producerii discursului. Ea îi fixează acestuia din urmă limite prin jocul unei identități care are forma unei reactualizări permanente a regulilor.

Ne-am obișnuit să vedem în fecunditatea unui autor, în multiplicitatea comentariilor, în dezvoltarea unei discipline, tot atâtea resurse infinite pentru crearea de discursuri. Se prea poate, dar toate acestea nu sunt în mai mică măsură principii de constrângere; și probabil că nu ne vom putea da seama de rolul lor pozitiv și multiplicator dacă nu vom lua în considerare funcția lor restrictivă și constrângătoare.

---

[1] În mod evident Foucault mizează aici pe sensul etimologic al cuvântului monstru: „monstruos" se zice despre ceea ce nu poate fi definit altfel decât ostensiv, despre ceea ce rămâne neinteligibil, de necuprins în categoriile discursului. În limba franceză sugestia este, probabil, mai clară fiindcă termenii latini *monstro, -are* (a arăta, a indica, a denunța) și *monstrum* (monstru, obiect sau ființă supranaturală) au generat pe *montrer* și, respectiv, pe *monstre*, termeni a căror înrudire este transparentă. Efectul retoric mizează pe faptul (altminteri discutabil) că opera lui Mendel era, în epocă, o apariție absolut neinteligibilă. (*n.t.*)

*

Cred că există un al treilea grup de proceduri care permit controlul discursurilor. De această dată nu mai e vorba de a stăpâni puterile pe care discursul le aduce cu sine și nici de a înlătura hazardul apariției sale; ci de a determina condițiile punerii sale în joc, de a impune un anumit număr de reguli aceluia care ține discursul și, prin urmare, de a nu permite oricui accesul la el. O rarefiere, de data aceasta, a subiecților vorbitori; nimeni nu va intra în ordinea discursului dacă nu va satisface anumite exigențe sau dacă nu este de la bun început calificat să o facă. Mai precis: nu toate zonele discursului sunt la fel de deschise și penetrabile; unele sunt vădit mai apărate (diferențiate și diferențiatoare) în timp ce altele par a fi deschise tuturor posibilităților și puse la dispoziția oricărui subiect vorbitor, fără nici o restricție prealabilă.

Aș vrea să amintesc în legătură cu acest fapt o anecdotă care este atât de frumoasă încât ne e teamă să nu fie adevărată. Ea concentrează într-o singură figură toate constrângerile care acționează asupra discursului: cele care îi limitează puterile, cele care îi controlează aparițiile aleatorii, cele care fac selecția subiecților vorbitori. La începutul secolului al XVII-lea, Shogun-ul auzise că superioritatea europenilor în materie de navigație, comerț, politică și artă militară se datora cunoașterii matematicii. El dori să-și însușească atât de prețioasele cunoștințe. Și cum i se vorbise de un marinar englez care deținea secretul acestor discursuri miraculoase, îl aduse pe acesta la palat și-l închise acolo. Astfel, deprinse de la marinar învățătura și cunoscu se-

cretul matematicii. Păstră într-adevăr puterea dobândită și trăi până la adânci batrîneți.

De-abia în secolul al XIX-lea au apărut matematicieni japonezi. Dar anecdota nu se oprește aici: ea are și o latură europeană. Povestirea face din acest marinar englez, Will Adams, un dulgher care învățase geometrie fiindcă lucrase pe un șantier naval.

Ar trebui oare să vedem în această poveste expresia unuia din marile mituri ale culturii europene? Cunoașterii monopolizate și secrete a tiraniei orientale, Europa i-ar opune comunicarea universală a cunoașterii, schimbul liber al discursului.

Or, această temă nu rezistă, bineînțeles, unui examen atent. Schimbul și comunicarea sunt figuri pozitive care acționează în interiorul unor complexe sisteme de restricție; și cu siguranță că ele nu ar putea funcționa independent de acestea din urmă. Forma cea mai superficială și cea mai vizibilă a acestor sisteme de restricție se constituie în ceea ce am putea regrupa sub numele de ritual; ritualul definește calificarea necesară indivizilor care vorbesc (și care în jocul unui dialog, al întrebării sau al recitării, trebuie să ocupe o anumită poziție și să formuleze un anumit tip de enunțuri); el definește gesturile, comportamentele, circumstanțele și întreg ansamblul de semne care trebuie să acompanieze discursul; în sfârșit, ritualul fixează eficacitatea presupusă ori impusă a cuvintelor, efectul lor asupra indivizilor cărora li se adresează precum și limitele valorii lor constrângătoare. Discursurile religioase, judiciare, terapeutice, în parte și discursurile politice, nu sunt deloc disociabile de această instaurare a unui ritual care determină

pentru subiecții vorbitori atât proprietăți singulare cât și roluri convenite.

De o funcționare parțial diferită beneficiază „societățile de discurs" care au funcția de a conserva sau de a produce discursuri, făcându-le să circule doar într-un spațiu închis, transmițându-le numai după reguli stricte în așa fel încât deținătorii acestor discursuri să nu fie deposedați de ele în actul transmiterii. Putem recunoaște un model arhaic al „societății de discurs" în acele grupuri de rapsozi care aveau știința recitării sau, eventual, varierii și transformării poemelor; această știință, chiar dacă avea ca scop o recitare în cele din urmă rituală, era adăpostită, păzită și păstrată într-un grup determinat prin intermediul exercițiilor de memorie — adesea foarte complexe; ucenicia permitea accesul la un grup și la un secret pe care recitarea îl manifesta dar nu îl divulga; rostirea și ascultarea nu-și puteau schimba rolurile.

Bineînțeles, nu mai există asemenea „societăți de discurs" cu acel joc ambiguu al secretului și divulgării. Dar să nu ne lăsăm înșelați: chiar și în ordinea discursului adevărat, chiar și în ordinea discursului publicat și eliberat de orice ritual, încă se mai exercită forme de apropriere a secretului și de non-interșanjabilitate. Actul de a scrie, așa cum este instituționalizat astăzi prin carte, sistem de editare și personaj al scriitorului, se produce într-o „societate de discurs" probabil mai difuză dar nu mai puțin constrângătoare. Diferența pe care scriitorul o opune neîncetat activității oricărui alt subiect vorbitor sau scriitor, și caracterul intranzitiv pe care îl atribuie discursului său, singularitatea fundamentală pe care o acordă — de multă

vreme deja — „scriiturii", disimetria afirmată între „creaţie" şi oricare altă utilizare a sistemului lingvistic, toate acestea manifestă implicit (şi tind de altfel să readucă în jocul practicilor) existenţa unei anumite „societăţi de discurs". Dar există multe alte societăţi de discurs care funcţionează după un cu totul alt model, potrivit unui alt regim de măsuri de excludere şi de divulgare: să ne gândim la secretul tehnic sau ştiinţific, să ne gândim la formele în care este transmis şi în care circulă discursul medical; să ne gândim la cei care şi-au apropriat discursul economic sau politic.

S-ar părea că „doctrinele" (religioase, politice, filosofice) sunt exact inversul „societăţilor de discurs": în acestea din urmă numărul indivizilor vorbitori tindea să fie limitat chiar dacă nu era fix; iar discursul nu putea fi transmis decât în interiorul grupului. Doctrina, dimpotrivă, tinde să se propage; iar indivizii, care pot fi oricât de mulţi, îşi definesc apartenenţa reciprocă tocmai prin punerea în comun a unuia şi aceluiaşi ansamblu de discursuri. În aparenţă, singura condiţie impusă este recunoaşterea aceloraşi adevăruri şi acceptarea unei reguli — mai mult sau mai puţin flexibile — de conformitate cu discursurile validate; ceea ce ar însemna că doctrinele nu ar mai fi atât de diferite de disciplinele ştiinţifice, iar controlul discursiv ar privi doar forma sau conţinutul enunţului, şi nu subiectul vorbitor. Or, apartenenţa doctrinală pune în cauză atât enunţul cât şi subiectul vorbitor, unul prin intermediul celuilalt. Este pus în cauză subiectul vorbitor pornind de la enunţ aşa cum o demonstrează faptul că, de îndată ce un subiect formulează unul sau mai multe enunţuri neasimi-

labile, se declanşează procedurile de excludere şi mecanismele de respingere; erezia şi ortodoxia nu ţin doar de o exagerare fanatică a mecanismelor doctrinare ci aparţin acestora din urmă în mod fundamental. Invers, doctrina pune în cauză enunţurile pornind de la subiecţii vorbitori în măsura în care orice doctrină se arată a fi semnul, manifestarea şi instrumentul unei apartenenţe prealabile — apartenenţă de clasă, de statut social sau de rasă, de naţionalitate sau de interese, de luptă, de revoltă, de rezistenţă sau de acceptare. Doctrina leagă indivizii de anumite tipuri de enunţări, interzicându-le în consecinţă pe toate celelalte; iar pe de altă parte, doctrina utilizează anumite tipuri de enunţări pentru a lega indivizii între ei şi, prin aceasta, pentru a-i diferenţia de toţi ceilalţi. Doctrina efectuează o dublă aservire; a subiecţilor vorbitori la discursuri, şi a discursurilor la grupul, cel puţin virtual, al subiecţilor vorbitori.

În sfârşit, la o scară mult mai mare, trebuie să recunoaştem mari clivaje în ceea ce am putea numi aproprierea[1] socială a discursurilor. În zadar este educaţia instrumentul cu ajutorul căruia, de drept, orice individ poate avea acces (într-o societate ca a noastră) la orice tip de discurs; de fapt, se ştie că în modul ei de distribuire, în ceea ce permite şi în ceea ce interzice, ea urmează direcţiile

[1] Termenul „apropriere" trebuie înţeles în dublul său sens: de adecvare în vedere unui scop, şi de însuşire, de luare în stăpânire sau proprietate. Foucault înţelege prin „aproprierea socială a discursurilor" atât o înstăpânire asupra acestora (de către anumite categorii de indivizi) cât şi o adaptare funcţională a discursurilor (în scopul de a aservi indivizii). (*n.t.*)

marcate de opoziţiile, distanţele şi luptele sociale. Orice sistem de educaţie este o manieră politică de a menţine sau de a modifica aproprierea discursurilor (odată cu puterile şi cunoaşterile pe care acestea le implică).

Îmi dau foarte bine seama că este o separare foarte abstractă cea pe care tocmai am făcut-o între ritualuri ale vorbirii, societăţi de discurs, grupuri doctrinale şi aproprieri sociale. Toate acestea sunt de obicei legate între ele, dând naştere unor mari edificii care asigură distribuţia subiecţilor vorbitori în diferite tipuri de discurs şi aproprierea discursurilor la anumite categorii de subiecţi. Să spunem într-un cuvânt că aici avem de a face cu marile proceduri de aservire a discursului. În cele din urmă, ce altceva este un sistem de învăţământ dacă nu o ritualizare a vorbirii; dacă nu o fixare a rolurilor şi o calificare a subiecţilor vorbitori; dacă nu constituirea unui grup doctrinal, fie el şi difuz; dacă nu o distribuţie şi o apropriere a discursului şi a puterilor şi cunoaşterilor sale? Ce altceva este scriitura (aceea a „scriitorilor") dacă nu tocmai un asemenea sistem de aservire, având probabil forme întrucâtva diferite, dar căruia îi putem recunoaşte aceleaşi mari scandări? Sistemul judiciar şi sistemul instituţional al medicinei nu sunt oare şi ele, măcar sub anumite aspecte, tot astfel de sisteme de aservire a discursului?

*

Mă întreb dacă, prin intermediul anumitor teme, filosofia nu a venit în întâmpinarea acestor jocuri de limitări şi de excluderi, pentru a le răspunde şi, poate chiar pentru a le consolida.

Pentru a le răspunde mai întâi, propunând o raționalitate imanentă ca principiu al desfășurării lor și un adevăr ideal ca lege a discursului, reînnoind astfel o etică a cunoașterii care nu promite adevărul decât dorinței de adevăr și puterii de a-l gândi.

Pentru a le consolida, apoi, printr-o denegare ce se adresează de data aceasta realității specifice a discursului în general[1].

De când au fost respinse jocurile și comerțul sofiștilor[2], de când au fost reduse la tăcere (mai mult sau mai puțin categoric) paradoxurile acestor jocuri, s-ar părea că gândirea occidentală a vegheat ca discursul să ocupe un loc cât mai mic cu putință între gândire și vorbire; s-ar părea că a vegheat ca discursul să apară doar ca un aport oarecare între a gândi și a vorbi; ar fi vorba despre o gândire înveș-

[1] Sic! *„qui porte [...] sur la realite specifique du discours en general."* Această formulă oximoronică și vag paradoxală nu etalează o contradicție logică ci, mai curând, o redundanță retorică. Într-adevăr, toate discursurile sunt discursuri întrucât cad sub un gen comun; dar, în genere, orice discurs (adică toate discursurile) înseamnă (și) altceva decât a gândi sau a vorbi. Prin urmare avem de a face aici cu o relație de incluziune în care genul se arată a fi o specie în raport cu un gen „mai mare". Așa cum o dovedește paragraful următor, în sintagma „realitatea specifică a discursului în general", specificul se judecă în raport cu gândirea și vorbirea iar generalul în raport cu singularitățile accidentale ale discursurilor. (*n.t.*)

[2] Pare a fi o altă aluzie la dialogul platonician în care arta sofistului e definită, sub un anumit aspect al ei ca meșteșug al negoțului de cunoștințe, al comerțului cu argumente și învățături. (*Sofistul*, 224c 225a, în *Platon — Opere*, vol VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989). (*n.t.*)

mântată cu toate însemnele ei, o gândire pe care cuvintele o fac vizibilă; sau, invers, ar fi producerea unui efect de sens prin punerea împreună a structurilor limbii.

Această străveche eliziune[1] a realității discursului în gândirea filosofică a luat numeroase forme în decursul istoriei. Foarte recent ea a fost regăsită sub aspectul mai multor teme care ne sunt familiare.

S-ar putea ca însăși tema subiectului fondator să permită eliziunea realității discursului. Într-adevăr, subiectul fondator e însărcinat să anime formele goale ale limbii direct prin intenționalitatea lui. El este cel care înfrânge inerția și opacitatea lucrurilor vide și sesizează, prin intuiție, sensul care se află în ele; tot el este acela care întemeiază, din afara timpului, orizonturi de semnificații pe care apoi istoria nu va mai avea decât să le expliciteze, și în care propozițiile, științele, ansamblurile deductive își vor găsi în ultimă instanță întemeierea. În raportul său cu sensul, subiectul fondator dispune de semne, mărci, amprente, caractere. Dar, pentru a le manifesta, pentru a le face vizibile, el nu e nevoit să treacă prin instanța singulară a discursului.

Temei subiectului fondator îi corespunde o alta, care joacă un rol analog: tema experienței originare. Aceasta presupune că la baza experienței (chiar și înainte ca expe-

[1] Termenii *élider* și *élision* — ca de altfel și corespondenții lor românești „a elida" și „eliziune" — au un sens specific: suprimarea vocalei finale a unui cuvânt înaintea vocalei inițiale a cuvântului următor. Provenind din latinescul *elido*, *-ere*, ei pot fi folosiți cu sensul etimologic de „scoatere cu forța", suprimare. Întrebuințarea lui *élision* cât și a lui *élider*, este o opțiune terminologică a autorului pe care am respectat-o traducând prin „eliziune", respectiv „a elida". (*n.t.*)

rienţa să se configureze într-un *cogito*), ar exista nişte semnificaţii prealabile, într-un anumit fel deja spuse, care ar străbate lumea, ar dispune-o jur împrejurul nostru şi ar deschide-o de la bun început către un soi de recunoaştere primitivă. În felul acesta o complicitate iniţială cu lumea ar întemeia pentru noi posibilitatea de a vorbi despre ea, în ea, de a o desemna şi de a o numi, de a o judeca şi de a o cunoaşte în cele din urmă în forma adevărului. Dacă există discurs, ce altceva poate fi acesta în legitimitatea lui, dacă nu o discretă lectură ? Lucrurile murmură deja un sens pe care limbajul nostru nu mai are altceva de făcut decât să-l dezvăluie; şi acest limbaj, încă de la cel mai rudimentar proiect al său, ne vorbea deja despre o fiinţă a cărei nervură o constituie.

Cred că un alt mod de a elida realitatea discursului este tema medierii universale: şi aceasta în ciuda aparenţelor. Căci, la o primă vedere, s-ar zice că faptul de a regăsi peste tot mişcarea unui logos care ridică toate singularităţile la rangul de concept şi care permite conştiinţei imediate să desfăşoare în cele din urmă întreaga raţionalitate a lumii, înseamnă tocmai punerea discursului în centrul speculaţiei. Însă, la drept vorbind, acest logos nu reprezintă decât un discurs deja ţinut sau, mai curând, lucrurile însele şi evenimentele sunt acelea care se transformă pe nesimţite în discurs pe măsură ce desfăşoară secretul propriei lor esenţe; discursul nu mai este decât reflectarea unui adevăr care asistă la propria sa naştere; şi când, în sfârşit, totul poate lua forma discursului, când totul se poate spune şi discursul se poate spune cu privire la orice, este din cauză că lucrurile şi-au manifestat şi şi-au schimbat între ele sen-

sul, putând din acel moment să se reîntoarcă în interioritatea tăcută a conştiinţei de sine.

Într-o filosofie a subiectului fondator, într-o filosofie a experienţei originare şi într-o filosofie a medierii universale, discursul nu e nimic mai mult decât un joc: de scriitură în primul caz, de lectură în cel de al doilea, de schimb în al treilea; şi acest schimb, această lectură, această scriitură nu pun în joc decât semnele. Astfel, discursul se anulează în realitatea sa punându-se în ordinea semnificantului.

S-ar părea că nici o civilizaţie nu a fost mai respectuoasă cu discursul decât civilizaţia noastră. Unde i s-a acordat discursului un loc mai important şi o mai mare demnitate? Unde a fost el mai complet universalizat şi — s-ar spune — mai radical eliberat de constrângeri? Ori, mi se pare că sub această aparentă veneraţie a discursului, sub această aparentă logofilie se ascunde un fel de teamă. Totul se petrece ca şi cum diverse interdicţii, baraje, praguri şi limite ar fi fost dispuse în aşa fel încât marea proliferare a discursului să poată fi stăpânită, măcar în parte; în aşa fel încât să i se epuizeze acele resurse periculoase şi în aşa fel încât dezordinea să-i fie ordonată în figuri care exclud incontrolabilul; totul se petrece ca şi cum s-ar fi încercat până şi ştergerea oricărei urme de irupţie a discursului în jocurile gândirii şi limbajului. Există, fără îndoială, în societatea noastră — şi, îmi închipui, în oricare alta — o profundă logofobie, un fel de teamă surdă de aceste evenimente, de această masă de lucruri spuse, o teamă de tot ce poate fi violent, discontinuu, agresiv, dezordonat şi periculos în apariţia enunţurilor, în fine, o teamă de acest vuiet nesfârşit şi dezordonat al discursului.

Şi dacă vrem — nu spun să înlăturăm această teamă — ci să-i analizăm condiţiile, regulile şi efectele, atunci cred că e necesar să luăm trei decizii pe care gândirea noastră le refuză întrucâtva (şi care corespund celor trei grupuri de funcţii despre care am vorbit): să repunem în discuţie voinţa noastră de adevăr; să restituim discursului caracterul său de eveniment; să suspendăm în sfârşit suveranitatea semnificantului.

*

Acestea sunt sarcinile sau mai degrabă câteva dintre temele care călăuzesc ceea ce aş vrea să fac aici în anii care vin. Putem repera acum câteva exigenţe de metodă.

Mai întâi, un principiu de *inversare*: acolo unde tradiţia recunoaşte sursa discursurilor, principiul proliferării şi continuităţii lor, în acele figuri care par a juca un rol pozitiv (precum figura autorului, a disciplinei, a voinţei de adevăr) trebuie să recunoaştem mai degrabă jocul negativ al unui decupaj şi al unei rarefieri a discursului.

Dar, o dată reperate aceste principii de rarefiere, o dată ce am încetat să le considerăm instanţe fundamentale şi creatoare, oare ce am mai putea descoperi în spatele lor? Ar trebui oare să admitem plenitudinea virtuală a unei lumi de neîntrerupte discursuri? Aici va trebui să introducem alte principii de metodă.

Un principiu de *discontinuitate*: a spune că există sisteme de rarefiere nu e echivalent cu a spune că în spatele acestora sau dincolo de ele s-ar întinde un discurs nelimitat, continuu şi mut, reprimat şi refulat, şi pe care noi ar trebui să-l aducem la suprafaţă redându-i, în sfârşit, cuvân-

tul. Nu trebuie să ne imaginăm un ne-spus sau un ne-gândit care străbate lumea intersectându-se cu toate formele ei și cu toate evenimentele ei, și care ar trebui în sfârșit rostit sau gândit. Discursurile trebuie tratate ca practici care se intersectează, se juxtapun uneori, dar care pot la fel de bine să se ignore sau să se excludă reciproc.

Un principiu de *specificitate*: a nu transforma discursul într-un joc de semnificații prealabile. A nu ne imagina că lumea ne arată un chip lizibil pe care noi n-am mai avea decât să-l citim; ea nu este complicele cunoașterii noastre; nu există providență discursivă care să o predispună în favoarea noastră. Trebuie să concepem discursul ca violență asupra lucrurilor, în orice caz, ca o practică pe care le-o impunem; iar evenimentele discursului își găsesc tocmai în această practică principiul regularității lor.

A patra regulă, cea a *exteriorității*: să nu încercăm să găsim cu orice preț un nucleu interior și ascuns al discursului, miezul unei gândiri sau al unei semnificații care s-ar manifesta în el; ci, pornind de la discursul însuși, de la apariția și regularitatea lui, să încercăm să-i determinăm condițiile externe de posibilitate, adică ceea ce face posibilă — și limitează totodată — seria aleatorie a evenimentelor discursive.

Patru noțiuni trebuie așadar să ne servească drept principiu regulator al analizei: eveniment, serie, regularitate și condiție de posibilitate. Se observă că ele se opun, termen cu termen, altor patru noțiuni: evenimentul creației, seria unității, regularitatea originalității, și condiția de posibilitate semnificației. Aceste patru ultime noțiuni (semnificație, originalitate, unitate, creație) au dominat istoria

tradițională a ideilor în așa fel încât, într-un asentiment general, obiectul cercetării era momentul creației, unitatea unei opere, a unei epoci sau a unei teme, marca originalității individuale, comoara inepuizabilă a semnificațiilor pierdute.

Aș mai adăuga doar două observații. Una dintre ele privește istoria. Se pune adesea în seama istoriei contemporane faptul de a fi retras privilegiile acordate odinioară evenimentului singular și de a fi făcut să apară structurile de lungă durată. Neîndoielnic. Totuși, nu sunt foarte sigur că munca istoricilor se va fi orientat chiar în această direcție. Sau, mai curând, nu cred că între localizarea evenimentului și analiza de lungă durată ar exista ceva de felul unei rațiuni inverse. S-ar părea că, dimpotrivă, putem vedea cum se conturează fenomene masive cu forță seculară sau pluriseculară, dincolo de bătălii, de decrete, de dinastii și de adunări naționale, tocmai restrângând la maxim miezul evenimentelor și împingând puterea de decizie a analizei istorice până la mercuriale, acte notariale, registre de parohie, arhive portuare urmărite an de an și săptămână de săptămână. Istoria, așa cum este practicată astăzi, nu se abate de la evenimente; dimpotrivă, extinde câmpul de evenimente, descoperă neîncetat în ele straturi mai superficiale sau mai profunde; izolează noi ansambluri în care evenimentele sunt uneori numeroase, dense și interșanjabile, alteori rare și decisive: de la variații de prețuri cvasi-cotidiene se trece la inflații seculare. Dar important este că istoria nu ia în considerare un eveniment fără a-i defini seria din care face parte, fără a specifica modul de analiză care determină acea serie, fără a căuta să cunoască regularitatea

fenomenelor și limitele probabilității apariției lor, fără a examina inflexiunile și alura curbei de variație a evenimentelor, fără a încerca să determine condițiile de care depind evenimentele. Bineînțeles, istoria nu mai caută de mult să înțeleagă evenimentele printr-un joc de cauze și efecte în unitatea informă a unei mari deveniri, în mod vag omogenă sau ierarhizată cu duritate; dar aceasta nu pentru a găsi structuri anterioare, străine, ostile evenimentului. Ci pentru a stabili serii diverse, încrucișate, adesea divergente, dar niciodată autonome, care permit circumscrierea „locului" evenimentului, limitelor hazardului său, condițiilor apariției lui.

Noțiunile fundamentale care se impun acum nu mai sunt acelea de conștiință și continuitate (și corelativele lor: problemele libertății și cauzalității) și nici acelea de semn și structură. Ci sunt evenimentul și seria împreună cu jocul noțiunilor de care sunt legate: regularitate, hazard, discontinuitate, dependență, transformare; și tocmai prin intermediul unor astfel de noțiuni, analiza discursurilor — așa cum o gândesc eu — e legată de munca efectivă a istoricilor și, desigur, nu de tematica tradițională pe care filosofii de ieri o mai consideră încă istoria „vie".

Dar chiar prin specificul ei, această analiză pune probleme filosofice sau teoretice, după cât se pare foarte serioase. Dacă discursurile trebuie să fie tratate în primul rând ca ansambluri de evenimente discursive, atunci ce statut trebuie să-i acordăm acestei noțiuni de eveniment pe care filosofii au luat-o în considerare atât de rar? Bineînțeles, evenimentul nu este nici substanță, nici accident, nici calitate, nici proces; evenimentul nu este de ordinul corporali-

tății. Și totuși, nu e deloc imaterial; întotdeauna el are un efect (sau este un efect) la nivelul materialității; evenimentul își găsește locul și constă în relația, coexistența, dispersia, amestecul, acumularea, selecția unor elemente materiale; nu este nicidecum actul sau proprietatea unui corp; el se produce într-o dispersie materială ca efect al ei. Vom spune că filosofia evenimentului ar trebui să se îndrepte în direcția aparent paradoxală a unui materialism al incorporalului.

Pe de altă parte, dacă evenimentele discursive trebuie încadrate în serii omogene dar discontinue unele în raport cu altele, ce statut ar trebui să-i acordăm acestei discontinuități ? Bineînțeles că nu e vorba de succesiunea unor momente de timp, nici de pluralitatea diverșilor subiecți gânditori; este vorba despre cezurile care scindează momentul și dispersează subiectul într-o pluralitate de poziții și de funcții posibile. O astfel de discontinuitate afectează și invalidează cele mai mici unități tradițional recunoscute sau unitățile cel mai dificil contestate: momentul temporal și subiectul. Iar dedesubtul lor și independent de ele, trebuie să concepem între aceste serii discontinue relații care nu sunt de ordinul succesiunii (sau al simultaneității) într-o conștiință (sau în mai multe); trebuie să elaborăm, în afara oricărei filosofii a subiectului și a timpului, o teorie a sistematicității discontinue. În sfârșit, chiar dacă e adevărat că fiecare dintre aceste serii discursive și discontinue au — între anumite limite — o regularitate proprie, totuși, fără îndoială că nu mai e posibil să stabilim între elementele care le constituie nici o legătură de cauzalitate mecanică sau de necesitate ideală. Trebuie să acceptăm introducerea

aleatoriului[1] ca o categorie a producerii evenimentelor. Se face simţită şi aici absenţa unei teorii care să permită gândirea raporturilor dintre hazard şi gândire.

În aşa fel încât, chiar şi în cel mai mic decalaj pe care ne propunem să-l introducem în istoria ideilor (şi care constă în a considera discursurile — nu reprezentările care pot exista în spatele discursurilor — drept serii regulate şi distincte de evenimente), în orice astfel de decalaj mi-e teamă că va trebui să recunoaştem ceva de felul unui mic (şi, poate, odios) mecanism care ne permite să punem *hazardul*, *discontinuul* şi *materialitatea* chiar la baza gândirii.

Triplu pericol pe care o anumită formă de istorie încearcă să-l evite povestind desfăşurarea continuă a unei necesităţi ideale. Trei noţiuni care ar trebui să ne permită să legăm practica istoricilor de istoria sistemelor de gândire[2]. Trei direcţii pe care va trebui să le urmeze munca de elaborare teoretică.

*

[1] Am tradus *aléa* (substantiv masculin cu sensul de eveniment imprevizibil sinonim cu *hasard*) prin „aleatoriul". Astfel, „aleatoriul" este acea categorie care permite relevarea caracterului empiric, contingent, istoric al producerii discursurilor. „Aleatoriul" trebuie înţeles în sinonimie perfectă cu hazardul în sensul că la originea apariţiei discursurilor, la originea gândirii trebuie căutate structuri istorice cu valabilitate locală şi nu o structură absolută. Discursurile sunt evenimente a căror apariţie e determinată de ceea ce Foucault numeşte „apriori-ul istoric" (*L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, pp. 166-173). (*n.t.*)

[2] Fiind ales la *Collge de France*, Foucault optează pentru această titulatură a catedrei sale: „*l'histoire des systmes de pensée*". (*n.t.*)

Urmând aceste principii și referindu-mă la acest orizont, analizele pe care îmi propun să le fac se grupează în două ansambluri. Pe de o parte, ansamblul „critic" care utilizează principiul de inversare: este o încercare de a circumscrie formele de excludere, de limitare, de apropriere despre care am vorbit mai devreme; este o încercare de a arăta cum s-au format acestea, căror nevoi au răspuns, cum s-au modificat și deplasat, ce constrângeri au exercitat în mod efectiv, în ce măsură s-au modificat. Pe de altă parte, ansamblul „genealogic" care utilizează celelalte trei principii: cum s-au format seriile de discursuri (prin intermediul sau în pofida acestor sisteme de constrângeri); care a fost norma specifică a fiecărei serii și care au fost condițiile apariției, creșterii și varierii lor.

Mai întâi, ansamblul critic. Un prim grup de analize s-ar putea referi la ceea ce am desemnat ca fiind ca funcții de excludere. Cu un alt prilej, am studiat una din aceste funcții de-a lungul unei perioade istorice determinate: era vorba despre delimitarea nebuniei de rațiune în epoca clasică. Mai târziu, am putea încerca să analizăm un sistem de interdicții impuse limbajului: acelea care privesc sexualitatea, începând din secolul al XVI-lea și până în secolul al XIX-lea; ceea ce, desigur, n-ar însemna să vedem cum au dispărut aceste interdicții în mod treptat și spre fericirea noastră; ci, ar însemna să vedem cum s-au rearticulat și cum s-au deplasat ele de la o practică a mărturisirii — în care conduitele interzise erau clasate, ierarhizate în cel mai explicit mod — până la apariția mai întâi timidă și destul de întârziată a tematicii sexuale în medicina și psihiatria secolului al XIX-lea; bineînțeles acestea nu sunt decât re-

pere simbolice, dar ne dau suficiente motive pentru a bănui că accentul nu cade mereu în acelaşi fel şi că interdicţiile nu au avut dintotdeauna rolul pe care ni-l imaginăm.

Aş vrea să mă ocup mai întâi de cel de-al treilea sistem de excludere. Şi îl voi examina în două feluri. Pe de o parte, aş vrea să încerc să arăt cum s-a constituit şi, de asemenea, cum s-a reiterat, deplasat şi transformat opţiunea pentru acest tip de adevăr înăuntrul căruia suntem prinşi, dar pe care îl reînnoim neîncetat; mă voi plasa mai întâi în epoca sofisticii, la începutul ei o dată cu Socrate sau măcar cu opera platoniciană, pentru a vedea în ce fel discursul eficace, discursul ritual, discursul încărcat cu puteri şi pericole s-a ordonat puţin câte puţin într-un partaj între discurs adevărat şi discurs fals. Mă voi plasa apoi la cumpăna dintre secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, atunci când apărea — în Anglia mai ales — o ştiinţă a privirii, a observaţiei, a constatării, o anume filosofie naturală indiscutabil legata de noile structuri politice şi de ideologia religioasă: o formă neîndoielnic nouă a voinţei de adevăr. În sfârşit, al treilea punct de reper va fi începutul secolului al XIX-lea cu marile acte fondatoare ale ştiinţei moderne: formarea unei societăţi industriale şi ideologia pozitivistă care o însoţeşte. Trei secţiuni în morfologia voinţei noastre de cunoaştere, trei etape ale filistinismului nostru.

Mi-ar plăcea să reiau aceeaşi problemă sub un cu totul alt unghi: să măsor efectul unui discurs cu pretenţii ştiinţifice — discurs medical, psihiatric, discurs sociologic de asemenea — asupra acelui ansamblu de practici şi de discursuri prescriptive care constituie sistemul penal. Studiul

expertizelor psihiatrice și al rolului lor în penalitate[1] va servi drept punct de plecare și material de bază pentru această analiză.

Din aceeași perspectivă critică, dar la un alt nivel, ar trebui să facem analiza procedurilor de limitare a discursului, proceduri ca acelea pe care le-am desemnat mai devreme: principiul autorului, al comentariului și al disciplinei. Din această perspectivă, putem lua în considerare un anumit număr de studii. Mă gândesc, de exemplu, la o analiză care s-ar referi la istoria medicinei între secolele al XVI-lea și al XIX-lea; analiză care ar însemna nu atât indicarea descoperirilor făcute și a conceptelor utilizate, cât sesizarea felului în care au fost introduse principiul autorului, principiul comentariului și principiul disciplinei în construirea discursului medical și a acelor instituții care îl suportă, îl transmit și îl consolidează; ar fi vorba de a înțelege cum s-a exercitat principiul marelui autor: Hippocrate, Galien bineînțeles, dar de asemenea Paracelsus, Sydenham sau Boerhaave; cum s-a exercitat până târziu, în secolul al XIX-lea, practica aforismului și a comentariului, cum a fost ea înlocuită puțin câte puțin de practica acumulării și culegerii de cazuri, de studiul clinic pe un caz concret; în sfârșit, ar fi vorba de a înțelege cum s-a constituit

---

[1] În mod evident, analiza despre care vorbește Foucault corespunde proiectului din *Surveiller et Punir*, cartea care apare în 1975 (adică la patru ani distanță de *L'ordre du discours*). În pasajul de față termenul *pénalité* este folosit în aceeași accepțiune ca și în *A supraveghea și a pedepsi*, anume reprezentând fenomenul punitiv la scara societății. Această „penalitate" are oarecum sensul de politică penală (cf. *A supraveghea și a pedepsi*, Humanitas, București, 1997, p. 43, nota Marius Ioan). (*n.t.*)

medicina, sprijinindu-se mai întâi pe istoria naturală, apoi pe anatomie şi biologie.

Am putea lua în considerare, de asemenea, modul în care critica şi istoria literară a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea au instituit personajul autorului şi figura operei, utilizând, modificând şi deplasând procedee ale exegezei religioase, ale criticii biblice, ale hagiografiei, ale „vieţilor" istorice sau legendare, ale autobiografiilor şi ale memoriilor. Ar fi de asemenea necesar să studiem cândva rolul pe care-l joacă Freud în cunoaşterea psihanalitică, rol de bună seamă foarte diferit de cel al lui Newton în fizică (şi de cel al oricărui întemeietor de disciplină); rol diferit în aceeaşi măsură şi de cel pe care îl poate avea un autor în câmpul discursului filosofic (chiar în cazul în care respectivul autor stă — precum Kant — la originea unui alt mod de a filosofa).

Iată aşadar câteva proiecte pentru aspectul critic al sarcinii noastre, pentru analiza instanţelor controlului discursiv. Cât despre aspectul genealogic, acesta priveşte formarea efectivă a discursurilor fie între limitele controlului, fie în afara lor, fie, cel mai adesea, şi de o parte şi de alta a delimitării. Critica analizează procesele de rarefiere dar şi de regrupare şi unificare a discursurilor; genealogia studiază formarea lor deopotrivă dispersată, discontinuă şi regulată. La drept vorbind, cele două aspecte nu sunt niciodată complet separabile. Nu se poate spune că există, pe de o parte, formele de înlăturare, de excludere, de regrupare sau de atribuire; şi, pe de altă parte, la un nivel mai profund, irupţia spontană a discursurilor care, manifestându-se, ar fi îndată supuse controlului şi selecţiei. Formarea obişnuită a discursului poate integra în anumite condiţii, şi până la un anumit punct, procedurile de control (aşa cum se în-

tâmplă, de exemplu, atunci când o disciplină ia formă și statut de discurs științific). Și invers, figurile controlului se pot materializa în interiorul unor formațiuni discursive (asemenea criticii literare ca discurs constitutiv al autorului): astfel încât, orice sarcină critică în măsura în care pune în discuție instanțele controlului trebuie în același timp să analizeze regularitățile discursive prin care se formează aceste instanțe; și orice descriere genealogică trebuie să ia în considerare limitările care acționează în constituirea reală a discursurilor. Între demersul critic și cel genealogic, diferența ține nu atât de obiect sau de domeniu, cât de punct de atac, de perspectivă și de delimitare.

Am amintit mai devreme un studiu posibil: acela al interdicțiilor care afectează discursul despre sexualitate. Ar fi dificil de realizat un asemenea studiu fără a analiza ansamblul discursurilor literare, religioase sau etice, biologice și medicale, de asemenea juridice, în care este vorba despre sexualitate și în care aceasta este numită, descrisă, metaforizată, explicată, judecată. Suntem foarte departe de a fi constituit un discurs unitar și regulat despre sexualitate; poate că nu vom ajunge niciodată să o facem și poate că nu aceasta e direcția în care mergem. Prea puțin contează. Interdicțiile nu au aceeași formă și nu acționează la fel în discursul literar și în discursul medicinei, în cel psihiatric și în acela al îndrumării conștiințelor. Și invers, diferitele regularități discursive nu consolidează, nu deformează sau nu dislocă interdicțiile în același fel. Prin urmare, studiul trebuie să urmărească pluralitatea seriilor în care apar diferite tipuri de interdicții.

Am putea lua în considerare și seriile de discursuri care în secolele al XVI-lea și al XVII-lea vorbeau despre

bogăţie şi sărăcie, despre monedă, producţie şi comerţ. Avem de-a face aici cu ansambluri de enunţuri foarte eterogene, formulate de cei bogaţi şi de cei săraci, de savanţi şi de ignoranţi, de protestanţi şi catolici, de ofiţerii regali, de negustori sau de moralişti. Fiecare ansamblu are forma sa specifică de regularitate precum şi propriul său sistem de constrângere. Nici unul dintre ele nu prefigurează exact această nouă formă de regularitate discursivă care se va configura într-o disciplină şi care se va numi „analiza bogăţiilor", apoi economie politică. Totuşi, pornind tocmai de la ele s-a format o nouă regularitate, reluând sau excluzând, justificând sau îndepărtând unul sau altul dintre enunţurile care le aparţineau.

Ne mai putem gândi la un studiu al discursurilor privind ereditatea, aşa cum sunt ele dispersate şi repartizate în discipline, observaţii, tehnici şi prescripţii diverse; analiza ar trebui să arate jocul de articulaţii prin care seriile diferite s-au recompus în cele din urmă în figura epistemologic corectă şi recunoscută instituţional, a geneticii. Este ceea ce tocmai a realizat Franois Jacob cu o strălucire şi o ştiinţă care nu ar putea fi egalate...

Astfel trebuie să alterneze, să se sprijine una pe alta, să se completeze reciproc descrierea critică şi descrierea genealogică. Partea critică a analizei se aplică sistemelor de învăluire şi limitare a discursului; ea încearcă să localizeze, să circumscrie principiile de ordonare sau de excludere sau de raritate a discursului. Jucându-ne cu cuvintele, vom spune că ea practică o dezinvoltură aplicată. Partea genealogică a analizei priveşte seriile formării efective a discursului: discursul este surprins în ipostaza puterii sale de afirmare — şi înţeleg prin aceasta nu o putere care s-ar

opune aceleia de negare, ci puterea de a constitui domenii de obiecte cu privire la care afirmăm sau negăm propoziții adevărate sau false. Vom numi aceste domenii de obiecte: pozitivități. Și vom spune, jucându-ne a doua oară cu cuvintele, că dacă stilul critic este cel al dezinvolturii studioase, genealogia este „în dispoziția" unui pozitivism fericit.

În orice caz, trebuie subliniat un lucru: analiza discursului astfel înțeleasă nu dezvăluie universalitatea vreunui sens, ea pune în lumină jocul rarității impuse împreună cu o putere fundamentală de afirmație. Raritate și afirmare, în cele din urmă — raritate a afirmării, dar nicidecum generozitate continuă a sensului, sau monarhie a semnificantului.

Și acum, cine are lacune de vocabular, cine s-a atașat de anumite cuvinte care par a suna mai bine, n-are decât să spună că aici e vorba, firește, despre structuralism.

*

Știu bine că nu aș fi putut întreprinde nici una din cercetările pe care am încercat să le schițez aici, dacă nu aș fi găsit un sprijin și un model în câțiva oameni. Cred că datorez mult lui G. Dumzil fiindcă el este acela care m-a îndemnat la lucru într-o perioadă când încă mai credeam că a scrie nu înseamnă decât o plăcere. Dar la fel de mult datorez operei sale; să mă ierte, așadar, dacă m-am abătut de la sensul și de la rigoarea acelor texte care îi aparțin și care ne domină azi; el este cel care m-a învățat să analizez economia internă a unui discurs, cu totul altfel decât prin metodele exegezei tradiționale sau prin cele ale formalismului lingvistic; el este cel care m-a învățat să detectez — de la un discurs la altul — prin jocul comparațiilor, sistemul corelațiilor funcționale; el este cel care m-a învățat

cum pot fi descrise transformările unui discurs și raporturile acestuia cu o instituție. Și dacă am vrut să aplic o astfel de metodă la cu totul alte discursuri decât narațiunile legendare sau mitice, fără îndoială că această idee mi-a venit având în fața ochilor lucrările istoricilor științei și mai ales cele ale lui Georges Canguilhem; datorită lui G. Canguilhem am înțeles că istoria științei nu este cu necesitate închisă în alternativa: cronică a descoperirilor sau descriere a ideilor și opiniilor care însoțesc știința de-a lungul șovăielnicei sale geneze sau de-a lungul decăderilor ei aparente; ci că am putea, că ar trebui să înțelegem istoria științei ca istorie a unui ansamblu deopotrivă coerent și transformabil de modele teoretice și de instrumente conceptuale.

Dar cred că într-o foarte mare măsură îi rămân îndatorat lui Jean Hyppolite. Știu bine că în ochii multora, opera lui stă sub zodia lui Hegel, și că toată epoca noastră, fie că e vorba de logică sau de epistemologie, fie că e vorba de Marx sau de Nietzsche, încearcă să se elibereze de Hegel; știu de asemenea că ceea ce tocmai am încercat să spun despre discurs este cu bună știință infidel logosului hegelian.

Dar pentru a ne elibera într-adevăr de Hegel trebuie să apreciem cu exactitate prețul despărțirii de el; să aflăm până unde și cât de adânc s-a insinuat Hegel în noi; trebuie să știm ce anume este încă hegelian în ceea ce ne îngăduie să gândim contra lui Hegel; și trebuie să cercetăm în ce măsură recursul nostru împotriva lui nu este decât un drum înșelător, la capătul căruia ne așteaptă tot Hegel, imobil și mereu altfel.

Or, dacă suntem nu puțini aceia care îi rămânem îndatorați lui Jean Hyppolite atunci motivul e acesta: neobosit, el a străbătut înaintea noastră și pentru noi, drumul pe care

ne îndepărtăm de Hegel și pe care totuși suntem readuși la el, dar într-alt fel, fiind apoi constrânși să-l părăsim din nou.

În primul rând Jean Hyppolite a avut grijă să dea o prezență umbrei covârșitoare și fantomatice a lui Hegel, care bântuia din secolul al XIX-lea și cu care toată lumea se lupta în mod obscur. Într-adevăr, printr-o traducere — a „*Fenomenologiei Spiritului*" — Jean Hyppolite s-a îngrijit să-i confere lui Hegel o prezență; și faptul că li s-a întâmplat chiar și germanilor să consulte textul francez pentru a înțelege mai bine ceea ce, pentru o clipă, devenea versiunea germană, reprezintă cea mai bună dovadă că Hegel însuși e prezent în textul francez.

Or, Jean Hyppolite a cercetat acest text căutându-i toate deschiderile ca și cum neliniștea sa ar fi fost: mai putem filosofa acolo unde Hegel nu este posibil? Mai e oare posibilă o filosofie care să nu fie hegeliană? Ceea ce e non-hegelian în gândirea noastră este cu necesitate și non-filosofic? Și ceea ce este anti-filosofic e neapărat non-hegelian? În așa fel încât, încercarea de a da o prezență lui Hegel nu însemna pentru Jean Hyppolite simpla descriere istorică și meticuloasă; el vroia să dea prin hegelianism o schemă a experienței modernității (este posibil să gândim în modul hegelian științele, istoria, politica și suferința de toate zilele?); și invers, el voia să facă din modernitatea noastră dovada hegelianismului, prin urmare, a filosofiei. Pentru el, raportarea la Hegel era locul unei experiențe, al unei înfruntări din care nu era deloc sigur că filosofia iese învingătoare. El nu vedea în sistemul hegelian un univers confortabil, liniștitor, ci riscul extrem pe care filosofia și-l asumă.

De aici, cred, deplasările pe care el le-a operat — nu spun în interiorul filosofiei hegeliene — ci asupra acesteia

și asupra filosofiei așa cum o concepea Hegel; tot de aici, o întreagă inversiune de teme. În loc de a concepe filosofia ca totalitate în sfârșit capabilă de a se gândi pe sine și de a se institui prin mișcarea conceptului, Jean Hyppolite înțelegea filosofia ca sarcină fără sfârșit pe fundalul unui orizont infinit: mereu născută prea devreme, filosofia lui nu avea cum să se desăvârșească vreodată. Sarcină fără sfârșit, deci sarcină mereu reîncepută, destinată formei și paradoxului repetiției: filosofia ca inaccesibilă gândire a totalității era pentru Jean Hyppolite ceea ce putea fi repetabil în extrema neregularitate a experienței; era acea reînnoită întrebare care se dă și se sustrage înțelegerii noastre în faptul vieții, al morții, al memoriei. Astfel, tema hegeliană (referitoare la conștiința de sine) a desăvârșirii se transforma la Jean Hyppolite în tema interogației repetitive. Dar, întrucât era repetiție, filosofia nu era ulterioară conceptului; ea nu trebuia să se desfășoare ca edificiu al abstractului, ea trebuia să rămână mereu în spatele generalităților obținute, pe care trebuia să le uite, să le lase deoparte pentru a se repune în contact cu non-filosofia; ea trebuia să se apropie cât mai mult cu putință nu de ceea ce o desăvârșește, ci de ceea ce o precede, de ceea ce încă nu s-a trezit la neliniștea filosofică; ea trebuia să gândească — și nu să reducă — singularitatea istoriei, raționalitățile regionale ale științei, profunzimea memoriei în conștiință; apărea astfel tema unei filosofii prezente, neliniștite, mobile pe toată lungimea graniței sale cu non-filosofia, neexistând totuși decât prin ea și revelându-ne sensul acestei non-filosofii. Or, dacă ea stă într-un raport de repetate atingeri cu non-filosofia, atunci ce mai înseamnă începutul filosofiei? Este oare ascunsă filosofia, ca o prezență secretă, în ceea ce nu este

ea însăşi, rostindu-se deja în murmurul lucrurilor? Dar atunci, discursul filosofic nu mai are nici o raţiune de a fi; sau poate că filosofia trebuie să înceapă printr-o întemeiere arbitrară şi absolută? În felul acesta, tema hegeliană a mişcării specifice nemijlocitului e înlocuită de aceea a întemeierii discursului filosofic şi a structurii sale formale.

În sfârşit, ultima deplasare pe care Jean Hyppolite o operează asupra filosofiei hegeliene: dacă filosofia trebuie să înceapă ca discurs absolut, atunci ce este filosofia, ce este istoria şi ce este acest început care porneşte printr-un individ anume, într-o societate, într-o clasă socială, în mijlocul unor lupte?

Împingând filosofia hegeliană până în marginile ei extreme şi chiar făcând-o să-şi depăşească propriile limite, cele cinci deplasări convoacă rând pe rând figurile majore ale filosofiei moderne, pe care Jean Hyppolite le-a opus fără încetare lui Hegel: Marx cu problemele istoriei, Fichte cu problema începutului absolut al filosofiei, Bergson cu problema contactului cu non-filosoficul, Kierkegaard cu problema repetiţiei şi a adevărului, Husserl cu tema filosofiei ca sarcină infinită legată de istoria raţionalităţii noastre. Şi dincolo de aceste figuri filosofice, putem distinge toate domeniile cunoaşterii pe care Jean Hyppolite le invoca în jurul propriilor sale probleme: psihanaliza cu logica stranie a dorinţei, matematicile şi formalizarea discursului, teoria informaţiei şi aplicarea ei în analiza viului, pe scurt, toate domeniile pornind de la care putem pune problema unei logici şi a unei existenţe care îşi înnoadă şi îşi deznoadă neîncetat legăturile.

Cred că această operă articulată în câteva cărţi majore, dar încă mai mult investită în cercetări, în învăţământ, în-

tr-o perpetuă atenţie, în veghea şi generozitatea de toate zilele, într-o responsabilitate administrativă şi pedagogică (adică dublu politică), a intersectat şi a formulat problemele cele mai fundamentale[1] ale epocii noastre. Suntem numeroşi cei care îi rămânem infinit îndatoraţi.

Tocmai fiindcă de la el, fără îndoială, am împrumutat sensul şi posibilitatea a ceea ce fac, tocmai fiindcă, adesea, el a fost acela care m-a luminat atunci când căutam în întuneric, am vrut să mă aşez sub semnul lui şi am ţinut să termin prezentarea proiectelor mele evocându-l pe el.

Problemele pe care mi le pun acum se încrucişează şi trimit la el, la această lipsă în care resimt deopotrivă absenţa lui şi propria mea neştiinţă.

Fiindcă îi datorez atât de mult, înţeleg foarte bine că alegerea pe care aţi făcut-o invitându-mă să predau aici, este în bună măsură un omagiu pe care i-l aduceţi; vă sunt profund recunoscător pentru onoarea pe care mi-aţi făcut-o, dar, nu mai puţin, vă sunt recunoscător pentru ceea ce îi revine în această alegere. Dacă resimt o mare greutate în sarcina de a-i succeda, ştiu în schimb că, dacă ar fi fost să ne fie dată această fericire, aş fi fost acum încurajat de indulgenţa sa.

Şi înţeleg mai bine de ce întâmpinam mai devreme atâtea dificultăţi atunci când trebuia să încep. Ştiu acum a cui este vocea care aş fi vrut să mă preceadă, să mă însoţească, să mă invite să vorbesc şi să se strecoare în propriul meu discurs. Ştiu ce era atât de redutabil în încercarea de a lua cuvântul, fiindcă trebuia să vorbesc în acest loc de unde l-am ascultat şi în care, acum, el nu mai e pentru a mă auzi.

---

[1] Sic! *Les plus fondamentaux*. (*n.t.*)

Editor: SORIN ALEXANDRU ŞONTEA

EUROSONG & BOOK
Bucureşti, România
Tel.: 322.11.33

MULTIPRINT
Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Bd. Tudor Vladimirescu 87
et 4, Iaşi 6600, tel. 032 230060
tel/fax: 032 211225, 211252